معرفت سال شانزدهم ـ شماره ۱۱۳ ـ اردیبهشت ۱۳۸۶ـ ۶۶ـ۵۳

روش‌شناسی زبان عرفان و عارفان مسیحی

علی فلاح‌رفیع

(دانش‌آموختهٔ حوزهٔ علمیهٔ قم؛ دکترای فلسفه)

چکیده

هرچند تأمّلات فیلسوفانه دربارهٔ مباحث زبانی سابقهٔ دیرین در تاریخ تفکر فلسفی داشته است، اما از اواخر نیمهٔ اول قرن بیستم با اقبال به فلسفهٔ زبانی، اهتمام فکری ـ پژوهشی به این مبحث در شاخه‌های گوناگون علوم بشری، بیش از پیش، در دستور کار فیلسوفان قرار گرفت. از این‌رو، تحلیل‌های موشکافانه دربارهٔ کارکردهای زبان در نزد عارفان توجه آن دسته از فیلسوفانی را به خود جلب کرد که از یک‌سو، تعلّق خاطر به مباحث زبانی داشته و از سوی دیگر، دارای مشربی عرفانی بودند.

نوشتار حاضر تأمّلی است در کارکرد زبان نزد سه تن از فیلسوفان عارف مسلک مسیحی، یعنی: دیونوسیوس، ژان اسکات اریژن و مایستر اکهارت.

دیونوسیوس (قرن ۶) از زمرهٔ اولین فیلسوفانی است که با طرح کلام سلبی و سکوت مطلق در حوزهٔ الهیات شهرت یافت. وی با طرح مباحث زبان‌شناختی در عرصهٔ عرفان، راه را برای فیلسوفان دیگری همچون ژان اسکات اریژن (۸۱۰ـ۸۷۷) گشود. اریژن را می‌توان ادامه‌دهندهٔ سنّت عرفانی نوافلاطونی در جهان مسیحی دانست. پارادوکس نفی خالق و مخلوق، کلام مضاعف و سیر نزولی و صعودی از جمله مباحثی بود که اریژن برای تبیین کارکرد زبان در حوزهٔ عرفان مورد بررسی عقلانی قرار داد.

در ادامهٔ این مقال به مایستر اکهارت (۱۲۶۰ـ۱۳۲۷) از متألّهان نام‌آشنا در حوزهٔ عرفان مسیحی می‌پردازیم. اکهارت از معدود عارفانی است که با طرح نظریات نوظهوری چون تجلّی ازلی در ذات، استعاره غلیان و تولد سعی می‌کند از یک‌سو، به تفسیر کتاب فلسفی مشرب انجیل یوحنا بپردازد و از سوی دیگر، کارکرد زبان عارفان و سخن آنان را از ذات الهی تبیین کند.

کلید واژه‌ها: زبان عرفان، کلام سلبی، کلام مضاعف، تجلّی ازلی، استعارهٔ تولد، استعارهٔ غلیان، استعارهٔ آینه، تحدید خود.

دیونوسیوس (Pseudo -Dionysius)

بدون شک دیونوسیوس (قرن ۶م) در انتقال تفکر نوافلاطونی به سنّت مسیحی ـ یهودی تأثیر بسزایی داشته است. وی خود متأثر از *افلوطین* بود و از این‌رو، نقش وی در انتقال افکار افلوطین به جهان مسیحی قابل انکار نیست. دیونوسیوس خود را مصاحب *پولس قدیس* معرفی می‌کرد. وی در سراسر قرون وسطا نامی شناخته شده، و آثارش از اعتبار بالایی برخوردار است. آراء دیونوسیوس در عرفان مسیحی تأثیر زیادی گذاشته، و به گفتهٔ *استیس*، وی «یکی از اولین فیلسوفانی است که از مسائل زبان‌شناسی در انطباق با زبان دینی بحث کرده است.»[1]

دیونوسیوس به طور کلی زبان وحی را فراتر از زبان انسان می‌داند و معتقد است این زبانی رمزی است که خداوند در او متجلّی شده، و درک باطن این کلام را منحصر به عارف سالک می‌داند.

اثبات در سلب

دیونوسیوس کلام سلبی را می‌پذیرد، لکن آن را به معنای نفی کلام اثباتی نمی‌داند. از نظر وی، کلام سلبی در حقیقت معنای درست کلام اثباتی را روشن می‌سازد. «یعنی در واقع، تنزیه به مغز و بطن تشبیه، رسوخ می‌کند و عملاً این سلب است که اثبات را متحقق می‌کند و همچنین برعکس این اثبات متعالی است که به نوبهٔ خود سلب را توصیه می‌نماید.»[2] بنابراین، در نزد وی کلام سلبی به نوعی کلام حقیقی است و در نفی، اثبات نهفته است. فایده زبان نفی و سلب که بزرگ‌ترین فواید است، همان ممانعت از سقوط در شرک و بت‌پرستی و تجسّم می‌باشد.

اصل سلب و اصل اثبات

افلوطین «احد» را اصل و علت همه اشیا می‌دانست. دیونوسیوس این علیت تامه الهی را در قلمرو اسماء و صفات نیز جاری می‌داند. می‌توان گفت: خدا حیّ است، موجود است، حکیم و عادل است، مشروط به اینکه این اسامی را به معنای علت حیات، علت وجود، و علت حکمت و عدل بدانیم و چون خدا اصل همه اشیا و موجودات است، پس خود آنها نیست و از این‌رو، می‌بایست همه آنها را از خدا سلب کرد.

«اپوفازیس» در نزد دیونوسیوس ورای هستی، ورای عقل و ورای حیات است. وی این تعبیرات را در کتاب **کلام عرفانی (*علم الهی عرفانی*)** آورده است، در حالی که در ***اسماء الهی*** بیشتر به زبان اثباتی یا کاتا فازیس سخن گفته و به تعبیراتی همچون خیر، هستی، حیات و عقل پرداخته است. دیونوسیوس در کتاب ***علم الهی عرفانی*** تأکید می‌کند که بحث اپوفازیس از آنجا نشأت می‌گیرد که ذات الهی فوق همه صفات و برتر از شناخت است.[3]

اوج عرفان و سکوت مطلق

هرچند شناخت کامل حقیقت متعال ممکن نیست، اما به دلیل آنکه این شناخت ذات مراتب و تشکیکی است، می‌توان به مراحلی از آن دست یافت و تنها راه دست‌یابی بدان سیر و سلوک عرفانی است. اساساً به نظر دیونوسیوس «حرکت تفکر، از لحاظی همان حرکت خود سالک است»[4] و به هر مقدار سالک طی طریق کند، تفکر او بیشتر رشد کرده و بر شناختش افزوده می‌شود؛ لکن هر چه سالک نزدیک‌تر شود و به شناخت بیشتری دست یابد، زبانش قاصرتر می‌گردد تا جایی که مشاهده و شناختش غیر قابل بیان می‌گردد؛ چراکه در آنجا ظلمت (عمای کامل) و ورای معقول است «که در آن مرحله، دیگر همه چیز لایوصف است»؛ آنجا عارف به مرحله‌ای

می‌رسد که هیچ سخنی را در آن‌باره نمی‌تواند بگوید و سکوت محض و کلام سلبی تام در آنجا تحقق می‌یابد.

این مرحله فوق شناخت است؛ مرحله‌ای که سالک به اتصال نهایی با حق نایل شده و حتی عقل را نیز پشت سر نهاده است. هر چند این مرحله همان «برون‌شد»(۵) و رهایی از خود به مدد عقل می‌باشد، لکن سالک در نهایت، عقل را نیز باید رها کند و از آن نیز فراتر رود. به نظر *دیونوسیوس* عالی‌ترین شناخت خداوند، شناختی است که به مدد عدم شناخت کسب می شود و بر اساس وحدتی که ورای عقل است حاصل می‌گردد؛ یعنی زمانی که عقل از تمام موجودات دوری می‌گزینند و سپس از خود نیز رها می‌شود تا به انوار فوق نور بپیوندد.(۶) وقتی سالک به این مقام رسید، هیچ توصیف و بیانی از آن وحدت نمی‌تواند ارائه دهد. در آنجا سکوت مطلق و کلام سلبی تام حاکم است. هر چند می‌توان گفت این سکوت نیز خود نوعی زبان و بیان است. لکن زبانی است که با حروف و کلمات و جملات معمولی نیست. و در واقع، زبانی بسیار گویاتر از زبان قال و بلکه اساساً در آن مرحله «جهل درباره خدا، معرفت حقیقی است.»(۷)

دیونوسیوس برخلاف *افلوطین* «مقام الوهیت» را «احد» نیز نمی‌نامد. هر چند احد *افلوطین* نیز با اوصاف سلبی وی دربارهٔ احد، بسیار نزدیک به *دیونوسیوس* می‌باشد، اما وی چنین اظهار می‌دارد که در آن مقام حتی سلب نیز راه ندارد: «نه روح است، نه نفس، نه نظم است، نه خرد، نه کلان، نه نامتحرک است نه متحرک، نه آرمیده، نه نیرو دارد، نه نیروست، نه نور، نه حی است نه حیات ... نه احد است نه واحد نه خیر... نه از مقوله لاوجود است، نه از مقوله وجود... و هیچ سلب و ایجابی به او نمی‌توان نسبت داد.»(۸)

اگر چنین است، چرا *دیونوسیوس* خود کلماتی را در توصیف خداوند ـ هر چند به صورت سلبی ـ ذکر کرده است؟ چرا سکوت مطلق اختیار نکرده است؟ آیا این نوعی تناقض‌گویی و پارادوکس نیست؟ همان‌گونه که *استیس* می‌گوید، *دیونوسیوس* خود، بر این حقیقت واقف شده است که چاره‌ای از به کار بردن کلمات در بحث از متعال، ندارد، حتی کلماتی که به کمک آنها امکان اطلاق کلمات را نفی می‌کند. اما مشکل این است که کارکرد کلمات در مورد خداوند چگونه است؟ این سؤالی است که وی در کتاب ***اسماء الهی*** درصدد پاسخ به آن برمی‌آید. «و سعی او واقعاً مشکور است. و می‌بایست مخصوصاً در میان فلاسفه امروز محبوبیتی کسب کند؛ چراکه اگر نگوییم اولین، یکی از اولین فیلسوفانی است که از مسائل زبان‌شناسی در انطباق با زبان دینی بحث کرده است.»(۹) نظریهٔ *دیونوسیوس* بر تعالی مطلق الهی از هر صفتی استوار است. وی صفات منسوب به خداوند را، صفات مقام تجلّی و فیض می‌داند نه صفات خود او. از این‌رو، کارکرد کلمات را به طور کلی درباره خداوند، مجازی می‌داند. ما می‌توانیم بگوییم خدا عادل و واحد است، منتها به این معنا که او علت عدل و وحدت می‌باشد که در مقام تجلّی تحقق یافته‌اند. پس عدل و وحدت و حکمت و حتی صفات سلبی، هیچ‌یک در معنای «ما وضع له» و حقیقی خود استعمال نشده‌اند، بلکه همه به طور مجازی به خداوند نسبت داده می‌شوند.

ژان اسکات اریژن (Jean Scot Erigene)

ژان اسکات اریژن (۸۱۰ـ۸۷۷) مترجم آثار *دیونوسیوس* از یونانی به لاتینی بود. هر چند ابتدا تنها به عنوان مترجم شناخته شد، لکن در قرون بعد تأثیر افکار و اندیشه‌های وی بر فلاسفه عارف مسلک غرب همانند *مایستر اکهارت* نمایان شد و حتی می‌توان وی را ادامه‌دهندهٔ سنّت‌های عرفانی نوافلاطونی و بنیانگذار تفکر عرفانی در کل جهان غرب دانست تا جایی که در مکاتب فلسفی

جدید در غرب و فلاسفه‌ای همچون کانت، شلایر ماخر و هگل رگه‌هایی از تفکر اصیل او را می‌توان مشاهده کرد.

زبان عرفانی در اریژن در ادامه همان سنّت افلوطینی و دیونوسیوسی است. اپوفازیس در نظرات افلوطین و دیونوسیوس عمدتاً در قالب تعبیراتی همچون تاریکی مطلق، روشنایی فوق‌العاده، نادیدنی، فوق دیدنی و سکوت مطلق مطرح می‌شد. اریژن ضمن استعمال این تعبیرات، خود نیز نظریات تازه‌ای ارائه داد.

تقسیم وجود و پارادوکس نفی خالق و مخلوق

اریژن موجودات را در یک تقسیم، داخل در دو مقوله کلی قرار می‌داد: ۱. همه آنچه هست (با عقل آدمی قابل درک است.) ۲. همه آنچه نیست (با عقل قابل درک نمی‌باشد.) اولی که با عقل آدمی قابل دست‌رسی است مبتنی بر رابطه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است؛ یعنی آنچه هست باید با عقل قابل شناخت باشد و آنچه فوق عقل باشد بالضروره باید فوق هستی باشد.

«و اما دومی خود شامل چهار مقوله است: ۱. خلق نشده است و خلق می‌کند (وجود الهی به عنوان خدای خالق، یا غیر مخلوق و خالق)؛ ۲. خلق شده است و خلق می‌کند (ایده‌های ازلی یا اعیان ثابته یا علل اربعه در کلمه الهی، یا مخلوق و خالق)؛ ۳. خلق شده است و خلق نمی‌کند (این عالم، یا مخلوق و غیر خالق)؛ ۴. خلق نشده است و خلق نمی‌کند (غیر مخلوق و غیر خالق.)»[۱۰]

از نظر اریژن، اولی و چهارمی در وجود الهی تحقق دارند، منتها اولی به عنوان خدای خالق و چهارمی، وجود متعال که فوق همه محمولات و کثرات است. کثرت خالق و مخلوق به این معناست که حتی نمی‌توان گفت او خالق است و مخلوق نیست، بلکه او نه خالق است و نه مخلوق.

این پارادوکس با آنچه افلوطین در نفی وجود و عدم، و علم و جهل از احد، گفته بود و نیز آنچه در دیونوسیوس مطرح شد، مبنی بر نفی همه چیز از تعالی حتی احدیت و واحدیت و خیریت کاملاً قابل مقایسه است.

در اینجا با بحثی که اریژن دربارهٔ تقابل بین هستی و نیستی مطرح می‌کند، به فهم سخن وی (وجود یا همه اشیایی است که هست و یا همه اشیایی است که نیست) دست می‌یابیم. اریژن پنج نوع تقابل بین هستی و نیستی قایل است[۱۱] که توجه به برخی از آنها ما را در فهم نظریه وی کمک می‌کند. یکی از آنها، تقابل محسوس و نامحسوس است. به این معنا، متعلق حس و فهم موجود و آنچه ورای حس و فهم باشد غیر موجود است. پس در اینجا نیستی حقیقتاً «نیست» نیست، بلکه چیزی است که به دام حس و فهم ما در نیامده و یا تقابل طولی است؛ به این معنا که وجود برتر، از هستی‌ای آن‌گونه که وجود مادون دارد، برخوردار نیست. پس می‌توان گفت: «اعلی» وجود ندارد، منتها آن‌گونه وجودی که «اسفل» از آن برخوردار است. همچنین است تقابل آنچه در زمان و مکان است با آنچه در زمان و مکان نیست. به این معنا، آنچه تحقق و فعلیت در زمان و مکان دارد موجود، و آنچه جنبه بالقوّه دارد، ناموجود است.

بنابراین، از نظر اریژن، حقیقت متعال، نه خالق است و نه مخلوق؛ چراکه متعال غیر موجود است، و تقسیم خالق و مخلوق در قلمرو الوهیت غیر موجود او راه ندارد، بلکه این تقسیم در عالم وجود معنا دارد و با نفی این دو، به ورای این دو می‌رسیم که فوق هر دو و فوق ادراک آدمی است.

کلام مضاعف و شناخت

از نظر اریژن، با هر دو زبان سلب و ایجاب از متعال می‌توان سخن گفت و بلکه زبان سلب، زبان ایجاب را دقیق‌تر می‌کند و آدمی را به درک وجود محض متعال

نـزدیک‌تر مـی‌سازد. البـته وی در رسـاله‌های مـختلف سخنان اندک متفاوتی در ایـن‌باره دارد. *اریـژن* در رسـالهٔ «دربارهٔ مشیت» بیشتر به الهیات ایجابی پرداخته است، در صورتی که در رسالهٔ «درباره تقسیمات طبیعت» به زبان سلبی گرایش دارد و زبـان تشـبیه را پـیشنهاد نـمی‌کند و معتقد است: «در شناخت خداوند، ذهن نه فقط از هر نوع "تشبیه" باید خودداری کند و یا به هـر صـورت، بـدون توجه به تنزیه، کاری انجام ندهد، بلکه اصلاً ذات اقدس خداوندی به نـحوی مـتعال و مـحض و مـطلق دانسـته می‌شود که از لحاظی هر نوع دسترس عقلی به آن ناممکن می‌گردد.»[۱۲] اما صرف‌نظر از این اختلاف، نظر وی بـر استعمال هر دو زبان بوده است، البـته بـا تـرجـیح زبـان سلبی؛ به این دلیل که اسـاساً سـلب، ایـجاب را دقـیق‌تر می‌کند و در واقع، تعالی‌وبرتری خداوند از راه سلب بهتر بیان می‌شود.

از نظر *اریژن*، روح انسان دارای استعدادات سـه‌گـانهٔ عقل، نظر و حس می‌باشد. موضوع معرفت و شـناخت عقل، حقیقت متعال است و به دلیل آنکـه مـتعالْ فـوق وجود و فوق ماهیت است، عقل نمی‌تواند به ماهیت آن پی ببرد و تنها می‌تواند با سلب‌ها او را توصیف کند.[۱۳] و البته هیچ‌یک از این اوصاف سلبی حقیقت او را به ما نمی‌شناسانند و همان‌گونه که خود می‌گوید: «هیچ اسم و فعل و یا علامت دیگری از گفتار ما به معنای اخص کلمه در شأن خداوند نیست. علایم حسی، یعنی علایمی کـه مرتبط به جسمانیات است، چگونه دال بر وجود محضی می‌تواند باشد که از هر نوع تعلق جسمانی مبرّاست؟»[۱۴]

وی در عـین حـال کـه اسـتعمال کـلماتی هـمچون «وجود»، «ذات»، «حقیقت»، «قدرت»، «حکمت» و «علم» را در مورد شناخت خداوند جایز می‌داند، آنها را از معانی عادی و متداول خود سلب می‌کند و در واقع، به نـوعی بیان‌ناپذیری قایل می‌شود.

سلسله مراتب و بیان‌ناپذیری

اسکات اریژن با تبیین نظریهٔ «سیر نزولی و صعودی» که از دیونوسیوس الهام گرفته، به اعتقاد خود می‌خواهد مسئلهٔ صدور کـثرت از وحـدت و بـازگشت آن بـه وحـدت را توضیح دهد. آنچه در این بحث وی مهم است مـطابقت شناخت و هستی است. به دلیل آنکه نزولْ عین صدور و صعودْ عین رجعت است، در هر مرحلهٔ وجودی، شناختی است که مطابق با همان مرحله می‌باشد، از این‌رو، به هر مقدار جریان نزول ادامـه یـابد شـناخت نـیز ضـعیف‌تر می‌گردد و به هر میزان صعود تحقق یابد شناخت قوی‌تر و به اصل حقیقت نزدیک‌تر می‌شود.

بنابراین، این شناخت تا بدانجا ادامه دارد که صـعود وجودی ادامه داشته باشد و چون حقیقت متعال وجود است، با عقل آدمی قابل درک نیست و به هـمین دلیـل، قابل بیان نیز نخواهد بود.

سؤالی که مطرح می‌شود این است: چرا *اریژن* خـود لب به سخن گشوده است و نه تنها به بیان سلب، که بـه ایجابْ آن حقیقت متعال را توصیف کرده است؟

در پاسخ ـ همان‌گونه که اشـاره شـد ـ بـاید بگـوییم: *اریژن* بیان آن حقیقت متعال را آنـچنان‌که هست مـمکن نمی‌داند، لکن آنچنان‌که در حد فهم آدمـی است مـمکن می‌داند و اساساً مطرح شدن زبان سلب و ایجاب به همین دلیل است که حقیقت متعال «هست»، اما نه آن‌گونه که ما می‌پنداریم، بلکه فوق «هست» بودن از نـظر مـا. پس او نیست، لکن آنچه ما می‌پنداریم، او آن است. البته همین شناخت نیز از آن حقیقت متعال افاضه می‌شود. از این‌رو، در مناجاتی که از وی نـقل شـده است چـنین مـی‌گوید: «عقول همواره در جست‌وجوی تواند و با اینکه همواره تو را می‌یابند ولی در عین حال، گویی همواره برای یافتن تو، با مانعی مواجه می‌شوند. آنها تو را در مظاهر مختلفی که خود را می‌نمایی می‌یابند. آنها تو را به آن نحوی کـه

خود اجازه می‌دهی که می‌شناسند، نه بـه آن نـحوی کـه خود هستی، بلکه در واقع به آن نحوی که نیستی. آنـها نمی‌توانند در فوق ذات تو، تو را بیابند و تو همیشه فراتر از آن و فـراتـر از هـر عـقل و فـوق آن هسـتی.»[۱۵] وی استعمال علایم و الفاظ را در مورد خداوند صرفاً مجازی می‌داند[۱۶] و از سه طریق «تشابه»، «اختلاف» و «تقابل» درصدد برمی‌آید تا آنها را از مفاهیم معمولشان پیرایش کند. تشابه به این معناست که اگر لفـظ «یـد» را دربـارهٔ خداوند به کار می‌بریم، به معنای مجازی ید (= قدرت) توجه داریم نه به معنای حقیقی آن. پس در اینجا «ید» به طریق تشبیه و بـا وجـه شـبه «قـدرت» بـرای خـداونـد استعمال شده است. البته از استعمال برخی الفاظ در مورد خداوند یا باید اجتناب کرد و یا به طریقی کاملاً محتاطانه و مختلف از معنای معمول به کار برد؛ الفاظی هـمچون نفرت، ترس و غم. برخی الفاظ را نیز باید به شکلی مباین با آنچه برای آدمـی بـه کـار مـی‌رود در مـورد خـداونـد استعمال کرد؛ مثلاً باید گفت: خداوند عالم است ولی نه مانند عالم بودن ما.

مایستر اکهارت (Meister Eckhart)

مایستر اکهارت (۱۲۶۰ـ۱۳۲۷) عارف و متألّه مسیحی، اهل آلمان و متأثر از افکار نو افلاطونی دیونوسیوس بود. زبان عرفانی *اکهارت* در ادامه سنّت عرفانی نوافلاطونی ـ مسیحی است؛ با این تفاوت که وی نظریاتی در این باب دارد که در فلاسفه عارف مسـلک پیش از وی مشـاهده نـمی‌شود، بـه ویـژه ایـنکه وی در بـیان نـظریات خـود استعاره‌هایی را به کار برده است که حکایت از ابتکار وی در این زمینه دارد. کاربرد آن استعاره‌ها در عین حال که بیان تازه و نویی از مبانی اعتقادی در مسیحیت است، خـود نشان‌دهندهٔ اعتقاد وی به آن مبانی است.

امتیاز زبان عرفانی *اکهارت* به بحث وی از نحوهٔ تجلّی ذاتی[۱۷] خداونـد مـربوط مـی‌شود. ظـهور و تـجلّی در «فرزند» (ابن) یا «کلمه»، در حقیقت زبان عـرفانی وی و نظریه‌اش از تثلیث را شکل می‌دهد.

تجلّی ازلی در ذات[۱۸]

اکهارت با تعابیر گوناگونی وحدت بی‌تمایز[۱۹] تاریکی مطلق مقام الوهـیت را بـیان مـی‌کند؛ تـعابیری هـمچون «وادی بر هویّت»،[۲۰] «عدم»،[۲۱] «الوهیت»،[۲۲] «اصل روح»،[۲۳] «لمعان روح»،[۲۴] «وجود بحت»[۲۵] و «دژی که عیسی در آن پذیرفته شد.»[۲۶]

مقام وحدت بی‌تمایز با همه تعابیری که *اکهارت* برای آن بـه کـار مـی‌برد، قـلمروی است تـاریک و دست‌نیافتنی.[۲۷] لکـن ایـن تـاریکی بـا آنـچه *اکـهارت* تراوش[۲۸] کلمه یا پسر الهی می‌نامد، به حرکت و جنبش درآمده و از ثبات محض طی مراحلی بیرون می‌آید. (البته در عین خروج از ایـن ثـبات مـحض در درون خـود، در مرحلهٔ الوهیتش هـمواره ثـابت و بـی‌تمایز بـاقی مـانده است.) همهٔ زبان عرفانی *اکهارت* تفسیر و شرح در همین حرکت جنبش و در مقام الوهیت نهفته است.

وی دو استعاره اصلی در کلام عرفانی‌اش برای بـیان مراحل تجلّی الهی به کار می‌برد:

۱. استعاره غلیان و جوشش یا آنچه وی از آن در آثار لاتینی خود «بولیتیو» (Bullitio) که همان «Bubbling» در زبان انگلیسی است نام می‌برد. این استعاره در واقع، دیدگاه اکهارتی از فیض[۲۹] در نزد نوافلاطونیان است، با این تفاوت که وی شکل خاصی از فیض راکه همانا تجلّی پسر (ابن) باشد به کار برده است. ۲. استعارهٔ تولد.

استعارهٔ تولد[۳۰]

از نظر *اکهارت*، مقام الوهیت که در غیب‌الغیوب یا غیب مطلق[۳۱] بود، در دو مرحله (تعبیر به مرحله با تسـامح

است و مراد مرحله زمانی نیست) به ظهور و تجلّی می‌رسد. برای بیان این دو مرحله، وی دو استعارهٔ مذکور، را به کار برده است. استعارهٔ اول، تولد فرزند در تثلیث است[۳۲] و استعارهٔ دوم، تولد فرزند در روح.[۳۳]

تولد اول همان چیزی است که در باب اول *انجیل یوحنا* آمده است: «در ابتدا کلمه بود، کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.»[۳۴] پدر پسر خود را در ازل متولد می‌کند؛ همتراز و برابر با خودش، پسر خود اوست در ذاتش. *اکهارت* از این نیز شدیدتر می‌گوید: «خدا پسر را برای خودش متولد کرد و خدا در پسر است.»[۳۵]

در استعارهٔ غلیان تولد در خود خدا صورت می‌گیرد. در اینجا غلیان و جوشش الهی در خودش می‌باشد؛ یعنی همان غلیان تثلیث در مقام الوهیت. در این غلیان، که شکل خاصی از فیض و به اصطلاح *اکهارت* «تراوش» است، پسر متولد می‌شود، لکن تولد پسر در تثلیث ـ که همان تولد اول باشد ـ صورت می‌گیرد. البته این تولد در سرمدیت صورت گرفته است؛ یعنی آنچه *اکهارت* «Eternity» می‌نامد. وی تلاش می‌کند تا سرمدیت را از سقوط در قبلیت و بعدیت زمانی بازدارد. به نظر وی، این تولد در یک «آن» صورت گرفته است؛ «آنِ» جدا از زمان. از این‌رو، (به تعبیر مسامحه‌آمیز) همیشه بوده و خواهد بود و از ازل در خدا تحقق یافته است.

زبان *اکهارت* در اینجا به گونه‌ای است که تقسیم دستوری معمول بین فعل کامل و ناقص یا فعل جاری را نقض می‌کند؛ چراکه در زبان دستوری به تدریج رخ دادن و چهره نمایان کردن معمولاً همراه با تکامل است؛ یعنی برای عمل ناقص به کار می‌رود. در حالی که *اکهارت* این جریانِ همواره در حال رخ دادن و تولد را برای تولد پسر در تثلیث مطرح می‌کند که عملی کامل و تام بوده است. لکن با وجود این، همواره رخ داده و در حال رخ دادن است و همان‌گونه که *سلز* می‌گوید: «اکهارت بر این امر اصرار دارد که پسر متولد شدهٔ خدا همیشه در ازل متولد شده و همواره در حال تولد است. فعل الهی در ازل رخ داده و همواره در حال رخ دادن است.»[۳۶]

تجلّی در خارج ذات[۳۷]

اکهارت در مقابل غلیان ذات در درون خود، سخن از تراوش خدا به خارج از ذات می‌گوید؛ یعنی آنچه وی آن را «ابولیتیو»[۳۸] می‌نامند. وی این اصطلاح را به آفرینش جهان ربط می‌دهد. تفاوت بین آن دو ـ که تفاوت فیض اشخاص تثلیث و خلقت جهان است ـ در *اکهارت* بسیار برجسته شد.

اکهارت برای بیان امتیاز این دو حرکت، یعنی حرکت درونی[۳۹] و حرکت بیرونی،[۴۰] از دو اصطلاح «Univocal» یعنی مترادف و منطبق و «Equivocal» یعنی متغایر و غیرمنطبق استفاده می‌کند. از نظر وی، ارتباط‌ها در «بولیتیو» یا حرکت درونی، مترادف و منطبق بر هم و متضمن ارتباط برابر و همانند می‌باشند؛ یعنی پسر هم برابر با پدر و هم با او یکی است. لکن ارتباط بین خدا و جهان آفرینش متغایر و غیر منطبق است. مقصود وی از متغایر، ارتباط نابرابر و متضاد است. برای مثال، اگر خداوند متّصف به حیات است، پس جهان مرده است و اگر جهان متّصف به حیات باشد پس خدا فوق حیات است. این تقابل دو جانبه در مورد صفات دیگر وجود عدالت و حقیقت نیز برقرار است.

اکهارت اصطلاح تمثیلی[۴۱] را برای نشان دادن ارتباط‌های متغایر به کار می‌برد. در ارتباط نابرابر و متغایر باید به تمثیل بین خدا (به عنوان خالق) و جهان (به عنوان مخلوق) قایل شد. در اینجا همانند تثلیث، ارتباطْ منطبق، یعنی برابر و یکسان، نیست.

در نظر *اکهارت*، انتقال از ارتباط‌های تمثیلی نابرابر و متغایر به ارتباط‌های دقیق و معین امکان‌پذیر است و

زمانی به وقوع می‌پیوندد که پسر خدا در روح انسان متولد شود. در این هنگام، آدمی پا از جهان متکثر و دارای ارتباط‌های متغایر و نابرابر بیرون می‌نهد و همراه با پسر خدا به عالم وحدت و دارای ارتباط‌های برابر و یکسان قدم می‌نهد و پسر خدا آن زمان در روح متولد می‌شود که روح باکره گردد. *اکهارت* در رسالهٔ «وارستگی» خود باکره شدن روح را در صورتی محقق می‌داند که روح وارسته شود و از همه اغیار و خواسته‌ها و خواهش‌ها رها گردد؛ حتی خواسته و خواهش وارستگی: «وارستگی، خدا را بر آن می‌دارد که مرا دوست بدارد، پس شریف‌تر آن است که خدا را بر آن دارم که مرا دوست بدارد تا آنکه خویشتن را به دوستی خدا وادارم... اما وارستگی به تمامی آزاد از همه مخلوقات است؛ اینکه وارستگی جز خدا هیچ چیزی را قبول نخواهد کرد.»(۴۲)

در تمثیل آینه، وی اظهار می‌دارد که اگر روح صاف و پاکیزه گردد خداوند به طور حتم بر آن وارد می‌شود. همچنان‌که اگر آینه‌ای جلوی فردگرفته شود به ناچار نقش او در آینه می‌افتد، چه بخواهد و چه نخواهد. بنابراین، منتقش شدن در آینه در اختیار او نیست.(۴۳)

اکهارت بین قلمرو «بولیتیو» و «ابولیتیو» تفاوت قایل می‌شود. در بولتیو آنچه متولد می‌شود در اصل خود باقی می‌ماند، لکن در ابولیتیو (آفرینش جهان) آنچه تراوش می‌کند متمایز از اصل و دانی و پست‌تر از آن است.

در ابولیتیو دو امر مهم قابل بررسی است: یکی وحدت آفرینش و دیگری نقش انسان و روح. *اکهارت* در جواب این سؤال که چگونه خدای دارای وحدت می‌تواند جهان متکثر را بدون دخالت یک سلسله فیض‌های میانجی و واسطه به وجود آورد، بر این امر تأکید می‌کند که خداوند به عنوان وحدت مطلق ابتدا در خلقت و آفرینش به عنوان یک کل نظر کرد. به نظر وی، جهان مرکبی است که به طور هماهنگ و موزون برای دست‌یابی به اهدافش عمل می‌کند.

در بین سطوح سه‌گانه (وجود، حیات و عقل) که با یکدیگر جهان را در نظم خارجی آن ایجاد کرده‌اند، موجود عاقل از جایگاه والایی برخوردار است. اساساً هر سطح در سطح بالاتر از خود جای دارد؛ به این صورت که موجود صرف در موجود زنده از حیات برخوردار است و موجود زنده در موجود عقلانی‌از عقل برخوردار می‌باشد و موجود عقلانی نیز در اصل خدایی‌اش (یعنی خدا) است.(۴۴)

در اینجا به زبان عرفانی *اکهارت* نزدیک می‌شویم که همه کثرات را به وحدت برمی‌گرداند و در سخن از تجربهٔ عرفانی خود می‌گوید: «خدا همه آن چیزی است که ما داریم. هر چیزی که مال ماست در خداست و هر آنچه ما داریم خداست و در خداست... همه اشیا با آنچه من در خدا دارم برابر هستند.»(۴۵) وی در جای دیگر گفته است: «آنچه انسان در جهان دارد و درمی‌یابد، در عیان کثرت دارد و در نهاد وحدت، هر سبزهٔ نودمیده‌ای، هر چوبی، سنگی، همه چیز همانا "یکی" است. این ژرف‌ترین ژرفناهاست.»(۴۶)

اکهارت در تفسیر فصل اول از ***انجیل یوحنا***، که در آن آمده است: «در او حیات بود»، می‌گوید: «حیات یک پیدایش و خروج خاصی را که همراه با اشیای خارجی است نشان می‌دهد؛ یک تورم و برآمدگی از خود و جاری شدن در خود و سپس ریختن در خود است. فیض اشخاص در خدا دلیل و منادی آفرینش است. لذا در یوحنا آمده است که "در ابتدا کلمه بود" و کمی بعد می‌گوید: "همه چیز به واسطهٔ او خلق شد."»(۴۷)

زبان تنزیهی یا سلبی *اکهارت* در اینجا همان زایش از خود(۴۸) است. حیات نوعی بیرون ریختن و خروج است که با تورم و خروش اشیا در خود صورت می‌گیرد.

تعلیمات *اکهارت* مبنی بر اینکه خدا در همان حال

ابدی جهان را خلق کرد ـ همان حالی که فیض الهی در آن حال اشخاص را در مقام الوهیت جایگاه داد ـ خود می‌تواند اعتقادی ضمنی به یک نگرش یگانه‌انگاری[۴۹] باشد، هرچند برخی از مورّخان فلسفه از پیروان کاتولیک تلاش کرده‌اند تا نشان دهند که کلام وی کمتر با راست کیشی تعارض دارد و بیان وی را ناشی از زبان تومیستی وی دانسته‌اند.[۵۰] البته آنچه موجب اختلاف نظر در آراء *اکهارت* و تفاسیر متعدد در وی شده‌است کاربرد اصطلاحات و واژه‌های کلیدی متعدد برای مفاهیم به ظاهر واحد می‌باشد، که این امر معلول زبان عرفانی خاص وی، یعنی متناقض‌نمایی و شطح‌گونه بودن آن زبان است.

پارادوکس‌های[۵۱] اکهارتی

اگرچه سنّت کلام سلبی در مسیحیت تاریخی طولانی و غنی دارد، لکن سخن‌گویان اندکی به پایه *اکهارت* داشته است. وی کاملاً از مشکل و پارادوکسیکال بودن سخن دربارهٔ خداوند و اینکه با تعریف نمی‌توان از خداوند خبر داد آگاه بود. اما این امر او را وادار به سکوت نکرد، بلکه هر چه بیشتر تلاش کرد تا کلام سلبی (اپوفاتیک) به یادگار مانده از پیشینیانش را تقویت کند.

با بررسی هر چند مختصر در نوشته‌های *اکهارت*، پارادوکس‌های وی قابل شناسایی است. *اکهارت* همانند عرفای دیگر در مواجهه با حقیقت متعال برای معرفی و تفهیم آن، سخنانی را ابراز داشته است که عمدتاً با محاورات متداول سازگار نیست. در اینجا به مهم‌ترین پارادوکس‌های وی اشاره می‌شود:

تولد در خود

کلید فهم زبان عرفانی *اکهارت* وابسته به کوچک‌ترین حرف اضافه، یعنی «in» (در) است. همان‌گونه که اشاره شد، *اکهارت* برای بیان تراوش الهی در خود از اصطلاح «Bullitio» بهره گرفت که عبارت بود از تولد پسر در تثلیث. در «سفر خروج» آمده است: «موسی به خدا گفت: اینک چون من نزد بنی‌اسرائیل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست، بدیشان چه گویم؟ خدا به موسی گفت: هستم آنکه هستم و گفت: به بنی‌اسرائیل چنین بگو: اهیه (هستم) مرا نزد شما فرستاد، و خدا باز به موسی گفت: به بنی‌اسرائیل چنین بگو: یهوه خدای پدران شما، خدای ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب مرا نزد شما فرستاد.»[۵۲]

اکهارت در تفسیر خود از این قسمت، می‌گوید: دو اسم به طور ویژه شایسته خداوند است: اسم اول همان کلمه چهار حرفی[۵۳] است که غیرقابل تلفظ است؛ یعنی یهوه.[۵۴] در اینجا آدمی با خاموشی خود مانع از دخول تجسّم به حریم الهی می‌شود. اسم دوم نیز همان است که خدا به موسی فرمود: «من هستم آنکه هستم.» در اینجا یک بازگشت معنایی و تمثیلی در خود[۵۵] و بر خود[۵۶] استنباط می‌شود. چنین بازگشتی را ابتدا در استعاره‌های تراوش و زایش از خود مشاهده کردیم.

اکهارت در تفسیر این قسمت از عهد عتیق (من هستم آنکه هستم)، به عهد جدید رجوع می‌کند که در آن آمده است: «در ابتدا کلمه بوده، و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.»[۵۷] و با یک بیان متناقض‌نما و شطح‌گونه آن را «زایش از خود الهی» می‌داند. حیات نوعی ریزش و خروج است؛ یعنی نوعی جاری شدن خود در خود. وی برای بیان این ریزش و جاری شدن در خود، از واژهٔ «کئودلیبت»[۵۸] در لاتین استفاده می‌کند که به طور تلویحی به سؤال از چیستی و ماهیت[۵۹] اشاره دارد؛ یعنی کلمهٔ «Quid Quod» که در زبان لاتین برای آن به کار می‌رود و به نوعی تحدید و تعین اشاره دارد.[۶۰]

این پارادوکس پیش از *اکهارت* در *اریژن* و *افلوطین* در

قالب «نظریهٔ فیض» مطرح بود، با این تفاوت که بولیتیو با مقداری پیچ و تاب در *اکهارت* مطرح شد و جریانی صرفاً درونی بود. از این‌رو، وی همانند *افلوطین و اسکات اریژن* به راحتی نمی‌تواند آن را بیان کند؛ چراکه در *اکهارت* این بازگشت وجود «در خود» و «بر خود» است، یعنی سکنا گزیدن در خود که با جدایی و انفکاک از خود که در فیض افلوطینی وجود داشت، تفاوت دارد.

همان‌گونه که *سلز* می‌گوید،(۶۱) *اکهارت* این جریان درونی را با تشبیهاتی همچون گیاه در دانه‌اش، کلمه و کلام در متکلّم و محصول در تولیدکننده‌اش به شکل تصور و ایده بیان می‌کند و سپس استناد به اول انجیل یوحنا می‌کند که در ابتدا کلمه بود، کلمه نزد خدا بود.

تحدید خود(۶۲)

همان‌گونه که اشاره شد، بزرگ‌ترین تغییرات معنایی در *اکهارت* وابسته به کوچک‌ترین کلمات وی می‌باشد. یکی از این کلمات حرف اضافه in در درون است. در عبارتی از *اکهارت* آمده است: در موضوعات معنوی و روحی فرد درون (in) شیء است؛ زیرا در این موضوعات آغوش کشنده همان آغوش کشیده شده است؛ فرد چیزی جز خود را در آغوش نکشیده است و این مطلبی است ظریف.(۶۳) سپس به دو ویژگی برای هر ظرف بیان می‌کند: ویژگی قابلیت و ویژگی محصور کردن و محدود نمودن. ظروف معنوی با ظروف فیزیکی متفاوتند؛ مثلاً، شراب در بشکه است و بشکه شراب نیست و شراب در بشکه آن‌گونه نیست که شراب در چوب است (چوب‌های اطراف بشکه‌ای که شراب در آن وجود دارد و درون آنها نیز نفوذ کرده است.) اگر چنین بود، ما می‌توانستیم آن شراب درون چوب را بنوشیم، در حالی که نمی‌توانیم چنین کنیم. این در حالی است که بین ظرف معنوی و مادی فرق بسیاری است. در ظروف معنوی به هر مقدار که ظرف شراب را پذیرفته به همان مقدار شراب در آن است و بلکه آن شراب خود ظرف است.(۶۴)

استعارهٔ آینه

اکهارت علاوه بر شراب، برای روشن‌تر شدن مطلب خود استعارهٔ آینه را بیان می‌کند. وی برخلاف بعضی عارفان ـ که معتقدند تصویر الهی در عالم انسانی امری اختیاری و عقلانی است؛ به این معنا که از اراده و عقل به وجود می‌آید ـ معتقد است که چنین نیست، بلکه این امر بدون دخالت اراده و عقل صورت می‌گیرد. *اکهارت* برای بیان انعکاس صورت خود برای خود بدون اراده و عقل به آینه مثال می‌زند: اگر آدمی خود را در معرض آینه قرار دهد، چه بخواهد و چه نخواهد، تصویر وی در آینه منعکس می‌شود. حال، اگر روح اراده و عقل را نیز از خود دور کند، آینه‌ای می‌شود که تصویر الهی در آن نمایان می‌گردد.

بر اساس این پارادوکس، آنچه خارج می‌شود در درون باقی می‌ماند و آنچه درون باقی می‌ماند همان است که بیرون می‌آید. این همان تصویر پسر است در پدر و پدر در پسر (الف درون ب است، در حالی که ب خود درون الف می‌باشد.) پدر خود را توسط پسر تحدید و متعین می‌کند. و این در حالی است که پسر چیزی جز خود پدر که از درونش جوشیده است و هم اکنون نیز در درون باقی مانده است، نیست؛ پسر آینه پدر و پدر بدون آینکه بخواهد در آینه‌نمایان شده‌است؛ آینه‌ای‌خودداوست‌ودر درون اوست.

علت خود(۶۵)

این پارادوکس بیشتر با تولد پسر در روح مناسبت دارد. پسر زمانی در روح متولد می‌شود که روح خالی از هرگونه اراده باشد؛ یعنی در واقع، روح به نیستی برگردد و عدم شود و یا نسبت به اصل الهی خود وارسته شود. وقتی چنین شد، به دلیل آنکه اصل روح و اصل خدا (پسر

متولد در تثلیث) یکی است، لطف الهی شامل روح می گردد و پسر در روح متولد می‌گردد.

پسر زمانی در روح متولد می‌شود که روح وارسته شود و وارستگی بر اثر لطف محقق می‌شود. *اکهارت* در این‌باره می‌گوید: «این وارستگی بی‌حرکت در انسان موجد بزرگ‌ترین شباهت‌ها به خداوند است؛ زیرا اگر خدا خداست، خداوندی خویش را از وارستگی بی‌حرکت خود (غنای مطلق) دارد... لذا اگر آدمی خواهان تشبّه به خداست، تا آنجایی که مخلوقی می‌تواند واجد شباهت به خدا باشد، این امر جز به وسیلهٔ وارستگی میسر نمی‌تواند شد... اما این تشبّه به مدد لطف (خداوند) باید باشد؛ زیرا «لطف» آدمی را از تمام چیزهای فانی دور کرده و از آلایش به امور زوال‌پذیر تهذیب می‌کند.»[۶۶]

مفهوم لطف در *اکهارت* بسیار پیچیده‌تر از مفهومی است که در سنّت مسیحی مطرح بود و پارادوکس نیز از این پیچیدگی نمایان می‌شود. در *اکهارت* لطف و توفیق است که تولد پسر را اجازه می‌دهد، اما در عین حال، لطف جنبه‌ای از فیض است که تولد فرزند باشد. پس فیض علت چیزی شده است که خود فیض است و تا آن فیض نباشد، پسر متولد نمی‌شود، که خود لطف و فیضی است که موجب تولد پسر در روح است.

مفاهیم پارادوکسیکال در نوشته‌های اکهارت

اکهارت اصطلاحات و تمثیل‌هایی را به کار برده است که به نوعی بیان پارادوکسیکال منجر می‌شوند. این اصطلاحات و تمثیل‌ها بر اساس آنچه *سلز* بیان کرده است،[۶۷] عبارتند از:

۱. تراوش به عنوان فیضی که «در» (in)اصلش باقی می‌ماند.

۲. تعیین«در»و«از» (From) و شروع دگرگونی و تغییر.

۳. مثال قفس در ذهن سازنده؛[۶۸]

۴. ارتباط‌های تمثیل‌گونه (که با آنها نشان داده می‌شود که هر آنچه تولید شده، دانی، حقیرتر و در بسیاری حالات ضد تولیدکننده است) و ارتباط‌های مترادف و منطبق (که با آنها نشان داده می‌شود، هر آنچه تولید شده در اصلش و برابر با آن باقی می‌ماند.)

۵. الهیات تثلیثی: الف. تفکیک بین اختلاف اشخاص و وحدت طبیعت؛ ب. اتحاد متولد شده و متولدکننده.

۶. اصل «از این جهت که» (in so far as=in quantum) برای بیان اینکه آنچه تولید می‌شود از این جهت که تولید شده در اصلش باقی می‌ماند؛ برابر با آن و به طورمشخص‌ومرتبط‌باآن‌وبلکه همان تولیدکننده است.

۷. زمان: الف. کلمهٔ «بود» در مقدّمه ***انجیل یوحنا*** جوهر را با زمان‌های کامل و ناقص ترکیب می‌کند. ب. کلمه، همیشه زاده شده و همیشه در حال زاده شدن است.

۸. حیات: قفس در ذهن سازنده حیاتش است؛ حیات به عنوان زایش از خود، خود ـ پیدایش، حیات به عنوان علیت صوری و خود علیتی.

۹. تجلّی خدا در انسان:[۶۹] روشنایی همه اشیا تصور آنهاست در ذهن تصورکننده آن.

البته *اکهارت* هر یک از این اصطلاحات و تمثیل را در سطحی به کار برده است تا شاید بتواند به نحوی تجربهٔ عرفانی‌اش را از حقیقت متعال به دیگران منتقل کند. هر چند دربارهٔ توفیق و عدم توفیق عارفان در بیان تجربه‌های عرفانی نظراتی ابراز شده است (و این نوشتار نیز وظیفهٔ اصلی خود را در تبیین این مهم می‌داند)، لکن نظر *اکهارت* بر این است که عارفان در این امر از توفیق برخوردار نیستند. وی در موعظه‌های خود، خداوند را ناپیدای کامل و غیر قابل اسم‌گذاری و بیان توصیف می‌کند.[۷۰] و در قطعه‌ای که *استیس* از قول *اکهارت* نقل می‌کند، و چنین می‌گوید: «پیامبران در روشنایی هدایت، سیر می‌کنند و هرگاه بی‌تاب می‌شوند که به دنیای عادی بازگردند، و از

آنچه می‌دانند با ما سخن بگویند تا مگر به ما طریق معرفت به خداوند را بیاموزند. از افشای این راز، مهر خاموشی بر لبانشان می‌افتد و زبان در کام می‌مانند و این سه سبب دارد:

نخست اینکه لطف و عنایتی که به نور بصیرت خویش در خدا یافته‌اند عظیم‌تر و مرموزتر از آن است که فهم بشر بتواند تصور کرد.

دوم اینکه آنچه اینان در خداوند سراغ کرده‌اند از لحاظ علو و عظمت با ذات او برابری می‌کند، و هیچ صورت و تصوری از آن به ذهن نمی‌آید که بتوانش باز گفت.

سوم اینکه خاموش ماندنشان از این است که به سرّ ربوبی پی برده‌اند، و این راز، رازی است سر به مهر و ناگفتنی.[۷۱] همان‌گونه که از این عبارت برمی‌آید، *اکهارت* ذات الهی را برای عارف مفهوم‌پذیر می‌داند، و بیان‌پذیر نمی‌داند؛ چراکه وی در هر سه دلیلی که برای بیان‌ناپذیری ذکر کرد، سخن از دریافت و سراغ گرفتن و پی بردن داشت و به عبارت دیگر، عارفان که مصداق حقیقی آنها پیامبرانند، آن حقیقت متعال را دریافته‌اند، لکن از بیان آن عاجزند.

اصول زبان تنزیهی

پیش‌تر زبان تنزیهی (اپوفاتیک) را نزد عارفانی همچون *افلوطین*، *دیونوسیوس*، *ژان اسکات اریژن* و *اکهارت* بررسی کردیم. در این قسمت ضروری است به مبانی و اصولی بپردازیم که این زبان بر آنها بنا شده و سخن‌گویان به این زبان می‌باید آن اصول را به عنوان پیش‌فرض‌های خود پذیرفته باشند. برخی از آن پیش‌فرض‌ها عبارتند از:

۱. وجود حقیقت متعال: یک پیش‌فرض در این زبان وجود حقیقی فوق ادراک و تصور آدمی در عالم است که با زبان عادی قابل بیان نیست. «الف» فوق همه نام‌ها و نشان‌هاست.

دربارهٔ این پیش‌فرض ممکن است گفته شود: جملهٔ «الف فوق همهٔ نام‌ها و نشان‌هاست» خود متناقض‌نما (پارادوکسیکال) است؛ چراکه اگر الف (خدا، god، یهود...) چنین است، پس حتی نمی‌توان بر آن، این اسامی و نام‌ها را نهاد. بنابراین، سخن از آن حقیقت متعال در هر صورت متناقض‌نماست.

در حل این قضیه متناقض‌نما (پارادوکسیکال)، لازم است بین دو نوع اسم برای خداوند تفاوت قایل شد: الف. «خدا» به عنوان اسمی که در داخل قلاب (« ») قرار می‌گیرد، خدایی دست‌نیافتنی و ناشناختنی است؛ خدایی در خود است؛ خدایی‌که درباره‌او باید مطلقاً خاموش شد.

ب. خدا به عنوان اسمی که خارج از قلاب (« ») گذاشته می‌شود، یعنی خدا آن‌گونه که در مخلوقاتش تجلّی کرده است، با صفاتی نظیر صفات مخلوق، البته با حذف نقایص و سلب محدودیت‌ها.

۲. عدم قطعیت در توصیف هیچ قضیه‌ای را به معنایی کاملاً شناخته شده و دقیق دربارهٔ «حقیقت متعال» نمی‌توان گفت، هر چند قضایایی با معانی ذات مراتب و دو پهلو، دربارهٔ «آن حقیقت فوق ادراک» می‌توان گفت: «متعالی، عالم است»، اما چگونه علمی؟ «او قادر است»، لکن از چگونه قدرتی برخوردار است؟ حقیقت و معنای دقیق علم و قدرت و حیات و ... در ذات الهی بر ما مکشوف نیست.

آیا چنین امری منجر به تعطیل علم در ذات الهی نمی‌شود؟ آیا این ادعا به شکاکیت نمی‌انجامد؟

جواب اینکه، تعطیل و شکاکیت درباره چیزی، آنجا محقق می‌شود که هیچ معرفت و شناختی از آن چیز نداشته باشیم و به هیچ معنایی دربارهٔ آن نتوانیم سخن بگوییم؛ در حالی که عارفان دربارهٔ خدا سخن می‌گویند، و او را توصیف می‌کنند، لکن توصیف آنان دقیقاً به معنایی که آدمی از مفاهیم خودساخته‌اش ادراک می‌کند،

نیست. مفاهیم انسان ساختهٔ ذهن اوست و لزوماً متناسب با درک و فهم او و در سطحی محدود و معین. در حالی که «حقیقت متعال» هیچ‌گونه تعیین و تحدیدی را نمی‌پذیرد. بنابراین، مفاهیم اعتباری در انسان و در موجودات محدود، دارای کارکردی دقیق هستند، اما در مورد موجود نامتناهی و نامحدود، ازچنین کارکردی برخوردار نمی‌باشند.

۳. متعال و حضور: امر متعال، در عین حال که غیر از همهٔ اشیاست، نمی‌تواند جدای از آنها باشد، بلکه در درون آنهاست. متعالی، هم غیر است و هم غیر نیست. و اساساً امر متعال به خودش شناخته می‌شود نه به غیر.[۷۲] بنابراین، هرگونه تلاش برای اثبات تعالی به حلول می‌انجامد. متعالی در آنجا شناخته می‌شود که تمایزی در بین نباشد و تقسیمی صورت نگرفته باشد، حتی تقسیم به عین و ذهن، خود و دیگری هم در کار نباشد. و چنین امری تنها در وحدت عرفانی اتفاق می‌افتد. و با چنین وحدتی هیچ غیریتی باقی نمی‌ماند و هر چه هست به یک وجود برمی‌گردد و بلکه غیر از وجود واحد چیزی نیست.

۴. متعال و ارجاع به خود: اگر هیچ چیز غیر از امر متعال و مظاهر او در عالم وجود ندارد، هر توضیحی برای توجیه عالم نوعی بازگشت به امر متعال است؛ آن‌گونه که در استعاره‌های فیض،[۷۳] سریان یا تراوش[۷۴] دیدیم. فیض نوعی لب‌ریزی و فوران ذات مطلق از خود به خارج است. لکن در واقع، خارجی برای او نمی‌توان در نظر گرفت، همان‌گونه که در اصطلاح «غلیان در خود» و جریان از خود در *اکهارت* دیدیم، هر دو نوعی جوش و خروش ذات الهی بود «از» خود و «در» خود. هرچند *اکهارت* خروج[۷۵] را بر خلقت اشیا از مقام الوهیت اطلاق نمود، لکن در نزد وی نیز دو اصطلاح غلیان و خروج دو جنبه از فیض هستند. و به گفتهٔ *سلز* دو جهش[۷۶] می‌باشند که در قالب دو اصطلاح قابل شناسایی هستند.

پی‌نوشت‌ها

۱ـ والتر. ترنس استیس، *عرفان و فلسفه*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، ج سوم، تهران، سروش، ۱۳۶۸، ص ۳۰۲.

۲ـ کریم مجتهدی، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸.

3. Michael A. Sells, *Mystical Languages of unsaying*, The university of chicago press, 1994, p. 35.

۴ـ کریم مجتهدی، پیشین، ص ۱۰۷.

۵ـ «برون شد» همان خلسه و وجد می‌باشد که در اصطلاح عین‌القضاة «از خود به درآیی» به کار رفته است. اقتباس از: کریم مجتهدی، پیشین، پاورقی ۱۰۹.

۶ـ همان، ص ۱۱۰ به نقل از: ترجمهٔ آثار (دیونوسیوس) زبان فرانسه از دو گند یاک، ص ۱۴۵.

۷ـ ر.ک. رادا کریشنان، *تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب*، ترجمهٔ جواد یوسفیان، تهران، سازمان انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۱.

۸ـ والتر. ترنس استیس، پیشین، ص ۳۰۱ به نقل از:
Dionysius The Areopagite, The Divine Name and Mystical Theology,...

۹ـ همان، ص ۳۰۲.

10. *Mystical Languages Of unsaying*. P.36.

۱۱ـ کریم مجتهدی، پیشین، ص ۱۴۲.

۱۲ـ همان، ص ۱۴۰ـ۱۴۱.

۱۳ـ عبدالرحمن بدوی، *فلسفه العصور الوسطی*، ط. الثالثه، الناشر وکالة المطبوعات، ۱۹۷۹، ص ۵۷.

۱۴ـ کریم مجتهدی، پیشین، ص ۱۳۸.

۱۵ـ همان، ص ۱۴۳.

۱۶ـ همان، ص ۱۳۹.

17. Self Revelation.

۱۸ـ مراد از «تجلّی در ذات» در اکهارت همان تجلّی اول یا تجلی ذاتی در عرفان اسلامی است. عبدالرزاق کاشانی در تعریف تجلی اول می‌گوید: «التجلی الاول: هو التجلی الذاتی، و هو تجلی الذات وحدها لذاتها، و هی الحضرة الاحدیه التی لانعمت فیها و لارسم ...» (کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیه*، تعلیق موفق فوزی‌الجبر، دمشق، بناءساءکوب، ۱۴۱۵، باب‌التاء، ص ۵۲)

۱۹ـ وحدت بی‌تمایز معادل مقام «احدیت» یا «هو» در عرفان اسلامی است. کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی در *اصطلاحات الصوفیه* می‌نویسد: «احد، اسم ذات به اعتبار انتفاء تعدد صفات و اسماء و نسبت‌ها و تعینات از آن ذات است»، (باب الالف، ص ۴) و دربارهٔ «هو» می‌نویسد: اعتبار ذات به حسب ناآشکاری (غیب) و فقدان تعین می‌باشد. (باب الهاء، ص ۴۷۲) به وحدت بی‌تمایز، وحدت بی‌تعین هم گفته می‌شود.

20. as the desert.
21. Nothingness.
22. God head.
23. The ground of the soul.
24. The spark of the soul.
25. naked being.
26. The castle in to which jesus was received.

۲۷ـ همان چیزی که در عرفان اسلامی به آن مقام عماء گویند. که آن را احدی غیر خودش نمی‌داند که چیست، یا همان حجاب جلال. (ر.ک. کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیه*، باب‌العین، ص ۳۴۱)

۲۸ـ در این نوشتار تراوش معادل «Procession» انتخاب شده است، که چیزی شبیه به فیض «Emanation» در افلوطین می‌باشد.

29. Emanation.
30. Birth.
31. The hidden God head.
32. Birth of the son in the trinity.
33. Birth of son in the soul.

۳۴ـ *یوحنا*، ۲ـ۱:۱.

35. Michael A. Sells, *Mystical languages of unsaying*, the university of chicago press, 1994, p. 198.
36. Ibid, p. 148.

۳۷ـ در اصطلاح عرفان اسلامی، همان تجلّی ثانی است، که ظهور در اعیان ممکنات می‌باشد.

38. Ebullitio.
39. Bullitio.
40. Ebullitio.
41. Analagical.

۴۲ـ اکهارت، «رساله وارستگی»، ترجمهٔ محمّدرضا جوزی، از کتاب *الوهیت و هایدگر*، تهران، حکمت، ۱۳۷۳، ص ۱۷۲.

43. *Mystical Languages of unsaying*, P.164
44. Meister Eckhart the essential sermons, commentaries, and defenese, pp. 40-41.
45. Meister Eckhart, selected writings. P. 190.

۴۶ـ والتر. ترنس استیس، پیشین، ص ۵۶.

47. Mystical Languages of unsaying p. 152.
48. Self-Birth.
49. Monism.
50. The Encyclopedia of philosophy paul Edwards. vol.2, P. 450.

۵۱ـ پارادوکس، قول خارق اجماع یا خلاف عامه را گویند. در عرفان اسلامی می‌توان معادل پارادوکس، شطح را قرار داد. در شرح شطحیات روزبهان بقلی، در معنای شطح آمده است: «پس در سخن صوفیان شطح ماخوذست از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سّر ایشان عالی شود... چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد، و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش نشناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند.» (روز بهان بقلی شیرازی، *شرح شطحیات*، تصحیح هانری‌کربن، چ‌سوم، تهران، کتابخانه‌طهوری، ۱۳۷۴، ص۵۷)

۵۲ـ *کتاب مقدّس*، سفر خروج، ۱۵/۳ـ۱۳.

53. Teragrammation.

۵۴ـ یهوه در یهود اسمی مقدّس برای خداوند بود، که ذکر آن را برخود ناروا می‌دانستند.

55. into.
56. Upon.

۵۷ـ یوحنا: ۱/۱.

58. quodlibet.
59. What ness.
60. Mystical Languages of Unsaying. P. 152.
61. Ibid, P.154.
62. Self-Containment.
63. Mystical Languages of Unsaying.

۶۴ـ سیدیحیی یثربی، *فلسفه عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۴۷۳.

65. Selt-Causality.

۶۶ـ اکهارت، *رساله وارستگی*، ص ۱۷۶.

67. Mystical Languages of Unsaying. P. 157.
68. The chest in the mind of its maker.
69. Theopharny.

۷۰ـ از نظر اکهارت اشخاص تثلیث (اب و ابن و روح‌القدس) در عین حال که در شخصیت متمایزند در ماهیت یکی هستند.

71. See: Meister Eckhart, the essential sermons, New youk, 1981, pp. 31,42, 202.

۷۲ـ والتر. ترنس استیس، پیشین، ص ۳۰۰، به نقل از:

F. F. Feifer, Meister Ekhart, trans.by C.D. Evens, pp. 23.

73. Emanation.
74. Procession.
75. Ebullitio.
76. Spring.